

Código y, que sepamos, hasta ahora solamente Giuliani nos presenta esta peculiar interpretación.

Dejando a un lado estas «diferentes lecturas», queremos hacer hincapié en tres aspectos. El primero de ellos se refiere a la interpretación dada al «agere nomine Ecclesiae», como actuar en nombre de la autoridad eclesiástica. A este respecto adopta una postura diversa, por ejemplo, el n. 12 de la *Instrucción sobre asociaciones canónicas de ámbito nacional*, dada por la Conferencia Episcopal Española: «obrar en nombre de la Iglesia no significa obrar en nombre de la autoridad de la Iglesia, pero sí una vinculación con la Jerarquía mayor de la que puede darse en las asociaciones privadas. Recibir misión —sigue diciendo el texto— en la medida en que la asociación la necesite (cfr. c. 313), ni priva a los fieles de su necesaria facultad de obrar por propia iniciativa (AA 24 e), ni les autoriza a cualquier tipo de actuaciones, sino a las congruentes con sus fines dentro del derecho común y estatutario».

En segundo lugar, el autor no termina de dar una solución satisfactoria al c. 301 § 3 por el cual toda asociación

erigida por la autoridad eclesiástica es pública.

Y, en fin, no nos parece que la prescripción del c. 301 § 1 pueda interpretarse, como hace Giuliani, de tal modo que «las asociaciones públicas necesariamente han de perseguir los fines marcados por ese canon», en vez de señalar que «hay unos determinados fines que sólo una asociación pública puede asumir». Ambas afirmaciones no son idénticas, y la primera de ellas es la forzada por el autor para apoyar su postura.

Por último, echamos en falta un tratamiento comparativo, necesario a todas luces, entre la naturaleza jurídica y eclesiológica de los entes jerárquicos y las asociaciones públicas, pues pensamos que únicamente desde aquí podrá reflexionarse sobre la posibilidad o no de que las asociaciones públicas puedan ser consideradas entes jerárquicos, con los requisitos y características que ello implica.

Sólo nos queda por indicar que, además de su respectivo índice, el libro contiene también cuatro tablas sinópticas y dos documentos de la asociación «Ayuda a la Iglesia que sufre».

RAFAEL RODRÍGUEZ-OCAÑA

## DERECHO DE RELIGIOSOS

Elio GAMBARI, *Vita religiosa secondo il Concilio e il nuovo diritto canonico*, edizioni Monfortane, Roma 1985 (2.<sup>a</sup> edic. aggiornata), 696 págs.

El Padre Elio Gambari, de la Compañía de María, autor de esta interesante monografía, lleva ya muchos años en contacto directo con los temas rela-

tivos a la vida religiosa. Formó parte como experto conciliar en la comisión para la vida religiosa. Ha integrado asimismo el grupo de trabajo para la re-

visión del Código en la parte correspondiente a los institutos de vida consagrada y sociedades de vida apostólica, y ha cumplido diversas tareas en la S. C. para los Religiosos e Institutos seculares. Fruto de esta larga experiencia son sus numerosos trabajos sobre la vida religiosa. En el que ahora reseñamos, según atestigua el propio autor, se ha pretendido reelaborar y completar los contenidos de obras precedentes, actualizando especialmente toda la parte jurídica en conformidad con el nuevo Código de derecho canónico, cuya parte III del libro II se convierte así en el contenido sustancial de la monografía y en el hilo conductor de buena parte de su ordenación sistemática. Pero ello no significa que el libro sea un nuevo estudio exegético de las normas en vigor, ni cabe configurarlo tampoco como un tratado *canónico* sobre la vida religiosa. Es propósito del autor superar el carácter prevalentemente jurídico que con demasiada frecuencia tenían, según él, los tratados anteriores al Concilio Vaticano II, y abarcar en su estudio aspectos varios de la vida consagrada, tratando de mostrar una faz más rica de la misma en la que aparezcan armonizados aspectos varios, tales como el teológico, espiritual, apostólico, eclesial y jurídico.

El estudio centra su atención primordial sobre los religiosos en sentido estricto. Pero se refiere también a la vida consagrada en sentido amplio, vista desde la perspectiva de la vida religiosa. Pretende moverse, a este respecto, en el mismo marco terminológico y doctrinal del Concilio Vaticano II. Sabido es que tanto la Const. *Lumen Gentium* como el Decr. *Perfectae caritatis*, en su referencia a la vida religiosa abarcan conceptualmente toda la vida consagrada, incluida la consagración secular (los institutos seculares). En el mis-

mo sentido, al utilizar en la obra los términos «vida religiosa» y «religiosos», el autor pretende referirse también *mutatis mutandis* a los otros institutos de vida consagrada, sin prejuzgar su fisonomía propia. En todo caso, al estudio de los institutos seculares y de las sociedades de vida apostólica dedica el libro los capítulos 36 y 38 respectivamente.

El conjunto del libro está dividido en 41 capítulos, a los que hay que añadir un capítulo introductorio, más otro conclusivo en el que se exhorta a los religiosos a la fidelidad en la renovación. Interesante es, desde un punto de vista práctico, el índice analítico de los principales conceptos contenidos en el libro.

En una apreciación global del trabajo cabe decir con toda justicia que estamos ante una monografía de un indiscutible valor tanto práctico como doctrinal en cuya lectura se verán interesados no sólo los canonistas, sino también los teólogos, y de manera especial los formadores de religiosos. Está escrita con un gran conocimiento teórico sobre la materia, está avalada, por lo demás, por una amplia experiencia del autor, y en sus páginas alienta un gran amor por esa peculiar forma de vida cristiana que es la vida religiosa.

Hecha esta apreciación positiva, que podría ser más amplia si nos detuviéramos en aspectos concretos de la obra, me parece obligado añadir alguna consideración crítica respecto a ciertos postulados sostenidos por el autor, y que resultan ser, si no me equivoco, pilares básicos sobre los que se asienta su idea fundamental sobre el «ser religioso» y su posición en la Iglesia. No me lleva a ello ningún ánimo polémico, sino el deseo de colaborar a la clarificación teológico-canónica de la vida religiosa, como

el mejor camino para salvaguardar su identidad eclesial.

El P. Elio Gambari, al estudiar la naturaleza de la vida religiosa, tiene en cuenta una serie de datos conciliares. Entre ellos, acaso el de mayor importancia para situar en sus justos términos la esencia del estado religioso, es el relativo a la llamada universal a la santidad. Teniendo como telón de fondo el principio de igualdad, que se expresa fundamentalmente en la universalidad de la vocación a la santidad, el Concilio rehusó expresamente la utilización del término «estado de perfección» aplicado al estado religioso. Con ello se pretendía evitar la confrontación entre diversos estados de vida y entre distintas categorías de fieles. Así lo reconoce el propio autor, y por eso precisamente considera errónea la postura de quienes estiman que sólo los religiosos están llamados a la santidad, estimando asimismo errónea la postura de quienes pretenden eliminar toda diferencia entre vida cristiana y vida religiosa (p. 89).

Hasta aquí nada tendríamos que objetar a este planteamiento. Pero ¿dónde radica esa diferencia?; ¿cuál es lo propio y específico de la vida religiosa? En la respuesta a esta pregunta fundamental es donde mi acuerdo con el autor ya no es tan pleno. Me parece que sus coordenadas doctrinales al respecto siguen pasando por los esquemas anteriores al Concilio acerca de los estados de perfección, presentes ciertamente en los debates conciliares, pero que, a mi juicio, no se corresponden, incluso pueden entrar en contradicción con lo definitivamente sancionado por el Concilio. El autor reconoce que el Concilio evitó de intento el término «status perfectionis», pero que en sustitución del mismo recurre a los comparativos, marcando a través de ellos la

superioridad del estado religioso sobre los restantes estados en orden a la santidad, por más que se matice que «*questi piu caratterizzano non il grado di carità o di perfezione raggiunta, ma il dono concesso da Dio e l'impegno di chi l'accetta*» (p. 89).

El autor, por lo demás, define a los religiosos como «miembros de los institutos de estado de perfección» (Sac. Conc., 101, 2) sirviéndose para ello del único texto conciliar en el que se emplea el término *status perfectionis*. Pero conviene advertir que la Const. *Sacrosanctum Concilium* fue promulgada con anterioridad a la *Lumen Gentium*; por tanto, cuando aún no se habían debatido las razones que aconsejaron finalmente la supresión de este término, habida cuenta de que el propio Concilio sostenía el principio de la llamada universal a la santidad.

Caracterizada la vida religiosa a partir del concepto de «status perfectionis» nada tiene de extraño que se concluya que «in un certo qual modo i religiosi possono essere definiti i professionisti della santità» (p. 94). Por el mismo motivo, tampoco sorprende la recuperación del viejo principio según el cual la vida religiosa se distingue de la vida cristiana por el hecho de que en aquella se viven los consejos evangélicos, mientras que a los simples cristianos les basta con vivir los preceptos: «La prima (la vita cristiana) si attiene ai precedenti pur non trascurando un'apertura ai consigli; la seconda (la vita religiosa), in una prospettiva escatologica, si impegna a vivere i consigli affinché la grazia battesimale configurarsi con maggior pienezza a Cristo Gesù e per sua natura pone i religiosi in prima linea o in posizione avanzata rispetto ai battezzati» (p. 89).

A mi modesto entender, esta caracterización del estado religioso resulta,

por un lado, incompatible con el principio de igualdad respecto a la santidad proclamada por el Concilio, y por otro, puede hacer, sin pretenderlo, un flaco servicio a la tan deseada renovación de la vida religiosa. Es contradictorio, en efecto, afirmar la igualdad de todos los fieles en lo más radical del ser cristiano que es la santidad, y la santidad verdadera, no una santidad de segundo orden, y a renglón seguido situar lo *proprium* o la especificidad del estado religioso en la perfección o en la vivencia en plenitud del seguimiento de Cristo. Resulta obvio decir que el estado religioso es un camino de santidad, que los religiosos están llamados a vivir la *perfecta charitas* en que consiste esa santidad. Pero en ello no puede radicar lo propio y específico de ese estado, porque ello equivaldría a negárselo a las restantes condiciones de vida. A este respecto, lo más que se puede decir es que el estado religioso es *un* estado de perfección, entre otros posibles caminos cristianos, pero no que sea

el estado de perfección. Piénsese, por lo demás, que, al no ser la santidad en la Iglesia nota diferencial, sino factor de igualdad en el que convergen todas las condiciones de vida, el hecho de situar lo propio y sustantivo del estado religioso en la santidad llevaría aparejada la pérdida de su propia sustantividad teológica con el siguiente desdibujamiento de la identidad del religioso.

Resumiendo mi punto de vista diré que, si se quieren componer armónicamente la llamada universal a la santidad y lo específico de la vida religiosa, no parece que quepa calificar ésta por el hecho de que sus miembros tienden a la perfección y viven los consejos evangélicos, sino por el modo *peculiar* de tender a esa santidad o de vivir esos consejos; peculiaridad que toma su origen de la específica misión eclesial que los religiosos están llamados a cumplir: testimoniar pública y socialmente la índole escatológica de la Iglesia.

TOMÁS RINCÓN-PÉREZ

Joachim ROMAN BAR, *Poradnik Kanonicznego Prawa Zakonnego*. Warszawa 1986, 159 págs.

Editado por la Akademia Teologii Katolickiej, O. Roman Bar —ofm covn.— nos presenta una guía o vademecum sobre el derecho de religiosos, compuesto para el uso de los institutos religiosos y para los sacerdotes que trabajan en las casas religiosas como capellanes, confesores, profesores o consejeros, con el fin de conseguir rápidamente y con precisión la información necesaria sobre esta temática.

Aunque el actual Código es accesible a todos, lo mismo que los diferentes

manuales, el autor piensa que aún es insuficiente —al menos para una parte de los fieles— el conocimiento que se tiene sobre esta parcela del Derecho canónico. El libro quiere avanzar en la dirección de dicha finalidad de una forma propia y personal, que ayude también a encontrar la respuesta normativa adecuada a un posible problema práctico que pueda plantearse. Esto hace que la estructura de la obra que estamos reseñando sea peculiar.

En efecto, O. Roman Bar en reali-